

MORTE E NÃO-VIDA: O MEDO DO FIM E A SOBREVIVÊNCIA NA SOCIEDADE ADMINISTRADA

Fernanda Pinheiro Mazzante¹

Resumo

O presente artigo fundamenta-se na Teoria Crítica, especialmente nos escritos de Adorno, Horkheimer e Marcuse, para discutir o medo da morte como uma contradição diante da vida que tem sido possível na sociedade administrada. A lógica que administra a sociedade possibilitou o fascismo, o nazismo, Auschwitz. Os campos de trabalho forçado e de extermínio já mostraram que a vida pode ser pior que a morte e que, nesse aspecto, a dor de viver uma vida danificada, permeada por restrições, humilhações e infelicidade, deve ser mais temida que a própria extinção plena, a morte.

Palavras-chave: Teoria Crítica; morte; sociedade administrada.

DEATH AND ABSENCE OF LIFE: THE FEAR OF THE END AND THE SURVIVAL IN THE MANAGED SOCIETY

Abstract

The present article is based on the Critical Theory, especially on the work of Adorno, Horkheimer and Marcuse. It discusses the fear of death as a contradiction faced with life that has been occurring in the managed society. The logic that underpins the society allowed the rise of Fascism, Nazism and Auschwitz. The concentration and extermination camps have showed that life can be worse than death. The pain of living a suffering life, full of restriction, humiliation and unhappiness has to be feared more than the extinction – the death itself.

Keywords: Critical Theory; death; managed society.

¹ Mestre pelo Programa de Estudos Pós-graduados em Educação, História, Política e Sociedade da PUC-SP; doutoranda pelo Programa de Estudos Pós-graduados em Educação, História, Política e Sociedade da PUC-SP. E-mail: fpmazzante@superig.com.br.

“A miséria permanece, tal como antes.

Não podes suprimi-la de todo,

Mas podes torná-la invisível”.

Este artigo procura trazer à tona uma questão que, embora estivesse presente já na própria primitividade humana, não deixa de trazer aos homens na atualidade a mesma angústia que outrora: o medo da morte como a ameaça do fim absoluto. Contudo, a proposta aqui é pensar quão anacrônico tem sido o medo da morte como representação do extermínio pleno da vida humana, uma vez que, historicamente, a humanidade já viveu holocaustos, guerras e morticínios que evidenciaram que, no limite do suportável – da dor, da privação, da humilhação – a morte não deveria ser mais temida que a própria vida.

Por que os indivíduos agem constantemente em favor daquilo que explicitamente vai contra seus próprios interesses? Como exemplo da adesão espontânea na eleição alemã que escolheu democraticamente um ditador fascista como representante do governo e do qual se origina o terror do nazismo, os sujeitos comumente se entregam àquilo que pode levá-los à própria extinção. Essa é uma questão central para os estudiosos da Teoria Crítica da Sociedade, cujos esforços dirigem-se no sentido de identificar nos comportamentos individuais, quer psicologicamente, quer socialmente, as verdadeiras razões que os levam a agir como agem. Na contradição imanente à sociedade, a adaptação forçada, não refletida, será entendida aqui como o mote central deste agir, encorajado pelo lema da integração, cujas conseqüências trazem prejuízos quando se trata das questões de alma nos sujeitos. Esta reflexão tem como objetivo principal ater-se à questão da vida socialmente mediada, fundada naquilo que existe de exterior aos indivíduos e que, segundo a lei da adaptação faz com que o prazer não tenha lugar na sociedade. A angústia gerada pela negação do prazer e satisfação individuais é também reforçada pela ameaça do tempo finito – que pode ser previsto na inevitável ocorrência da morte em qualquer tempo – o que também prevê a extinção das já escassas formas de felicidade ou do esgotamento daquilo que potencialmente levaria à sua realização.

A fraqueza e debilidade humanas são condenáveis na sociedade da força e se escondem – sem, contudo, deixarem de existir – sob a boa adaptação, na socialização em que se forja uma felicidade que, para poder se realizar, compele os sujeitos a pagarem um preço caro: a

deformação de suas almas e quereres, entregues a uma vida falsificada e que os obriga a sentir-se felizes como a externar um verdadeiro sintoma da repressão. A frieza como condição diante da desgraça humana eleva o fraco ao status de força que é pedido pela sociedade; a fragilidade é ridicularizada e representa de imediato um grande sofrimento quando não dominada. O bem adaptado é aquele que faz sucesso e é popular; só pode ser aquele que consegue reprimir seu desejo ao extremo e que se obriga a qualquer custo a amar a vida tal qual ela é, apesar de toda sua mediocridade. Reprimem-se para adaptarem-se e os sintomas que essa repressão traz premiam os que conseguem suportar com menos dor aparente as deformações íntimas ao preço de uma grave mutilação pessoal; constantemente se esforçam para se contentar com a condição de bem adaptados, trazida por tal repressão. Na ânsia da adaptação, matam a si mesmos ao matarem seus desejos e enterram um último sopro de autenticidade que sucumbe à repressão. A renúncia de si mesmo torna-se uma fonte inesgotável de sofrimento individual atuando em contradição com os próprios interesses daqueles que agem em favor da integração do particular ao todo: imediatas, sobretudo porque potencialmente a vida social já progrediu a ponto de ao menos garantir que a fome fosse banida de todas as partes do mundo. A fome ainda existe e alcança grande parte da população mundial, embora o contrário, a sua extinção, já seja possível. A satisfação das necessidades básicas de todos os homens já poderia ser garantida: a fome, o desabrigo, grande parte das enfermidades não precisariam mais preocupar ou mesmo atingir a população uma vez que há desenvolvimento econômico e geração de renda e de tecnologia suficientes para resolver este problema. Mas, a desumanização emerge para que a própria dominação da privação trazida pela vida social se faça perpetuar. Até mesmo a satisfação das necessidades humanas mais imediatas tem sido boicotada pela política da civilização em progresso. A base desse progresso tem sido a repressão e o homem parece ser o representante final ou o último beneficiado das preocupações de uma cadeia de argumentos para a dominação. O que há muito já poderia representar as condições para a libertação do homem, reprime-o.

A repressão, contudo, não é só regressiva, tanto mais quando almeja à proteção e conservação da vida; pode, neste caso, assumir uma forma diferente daquela que reduz o homem ao status de coisa, negando a ele a mínima condição de sobrevivência objetiva: distingue-se, assim, da mais-repressão que, ao contrário, aniquila os potenciais humanos, sabendo-se que “se uma criança sente a ‘necessidade’ de atravessar a rua em qualquer momento que lhe apeteça, a repressão dessa ‘necessidade’ não é repressiva das potencialidades humanas. Pode ser o oposto” (MARCUSE, 1981, p.195). Porém, ainda quando a repressão visar principalmente a civilidade e

a ordenação da vida coletiva, nela já estarão presentes também a violência e a dominação: essas são anteriores à propriedade e, portanto anteriores ao capital. A grande diferença é que agora a dominação repressiva “se tornou tão efetiva que, para o reprimido, assume a forma (ilusória) de liberdade” (MARCUSE, 1981, p.195). A mais-repressão é o resultado do aprisionamento do qual os sujeitos são alvos mediante o poder da força produtiva; aquilo que é produzido para a libertação do que é humano converte-se em regras ditadas pela racionalidade produtiva e acaba encarcerando os sujeitos em sua própria lógica. Se antes em seu deslocamento o homem submetia-se às intempéries do tempo e aos empecilhos objetivos do campo a ser vencido, agora pode poupar-se ao almejar percorrer grandes distâncias; o automóvel o faz em menos tempo e de modo mais veloz; porém, as exigências de agora obrigam o homem a estar em mais de um lugar, em um menor espaço de tempo, quer no seu trabalho, quer nas urgências de seu “tempo livre”. O homem deve correr mais, talvez não sobre suas próprias pernas, mas no prolongamento delas a que o progresso nomeia de carro. Aquilo que deveria servir à libertação, oprime. Os aparelhos de telefonia móvel livram os homens de situações muito embaraçosas, permitem a eles manter contato quando perdidos, aceleram a comunicação em casos de urgência; porém, impedem todas as possibilidades de isolamento, não permitem mais a eles desejarem não ser encontrados, cerceiam as poucas possibilidades de liberdade que lhes restam. O indivíduo particular extingue-se quando aquilo que pertencia à esfera privada transfere-se para o domínio público; o isolamento necessário a sua constituição subjetiva lhe é sumariamente negado; a vida íntima se expõe nos programas de t.v., cujas câmeras captam cada movimento dos sujeitos que, no limite do seu desespero, se deixam expor. A intimidade é revelada e o particular sucumbe às técnicas televisivas. Mas, na sociedade contraditória, simultaneamente à exposição pública, os sujeitos vivem na mais agonizante solidão do anonimato; eles não são reconhecíveis como indivíduos frente à massa de outros iguais que os acompanham. O aparato tecnológico traz uma contradição que foi ao longo do tempo sendo internalizada pelos sujeitos; o serviço a que ele se presta não é apenas o de libertar, mas nessa tentativa de levar o homem ao progresso, cumpre também o papel de aprisioná-lo.

No limite, o cárcere dos sujeitos pode ser identificado na indistinção entre desejo e necessidade, esta última representando um prazer precário, imediato, de ordem biológica, cuja satisfação, por sua vez, tem sido priorizada em detrimento à satisfação dos desejos. Em relação a esses cabe pensar se são ainda reconhecíveis nos sujeitos reprimidos ou se têm sido apenas nomeados de desejos quando de fato se referem às necessidades. Mais grave ainda, cabe pensar

se essa necessidade a que chamamos desejo não é também uma falsa necessidade, incutida automaticamente pelo que é social e que encontra no sujeito algo para fixar-se como tal e elevar-se com o status de autenticidade. Seria o automóvel uma necessidade legítima ou um desejo incutido pela norma social? Talvez seja um falso desejo – que substitui outros autênticos – criado pela necessidade de locomover-se loucamente em função das exigências sociais, assim como o aparelho celular tem se tornado necessário na medida em que todos precisam dele para fugir da solidão do anonimato e corresponderem ao progresso da comunicação sem ficar de fora dele. Os homens poderiam fazer uso de ambos para poupar seus esforços e destiná-los a uma vida melhor, no lugar de se submeterem, escravos do uso que ambos impõem. Não cabe mais pensar em desejo ou sequer necessidade. No lugar desses, simulacros que substituem permanentemente os objetos de satisfação. O fetiche toma o lugar daquilo que de fato deveria suscitar nos sujeitos a experiência com o real; evitando o objeto real e, por conseguinte sua experiência com ele, os sujeitos evitam o sofrimento do estranhamento ou do risco da perda; alheiam-se e se rendem à ilusão mercadológica de que sua necessidade incutida é autêntica e real, convertem-na em desejo e convencem-se de que sua satisfação é também tão real quanto a necessidade, embora o seja tanto quanto o é um simulacro.

Mas a dominação não se circunscreve apenas à esfera da repressão dos desejos humanos, não é um fenômeno recente trazido pelo capitalismo avançado e confirmado na lógica irracional do aparato tecnológico; embora ela não seja inerente ao homem, a dominação acompanha a evolução do processo civilizatório, que já nos seus primórdios fundamenta-se nela para a sua realização. Segundo Horkheimer e Adorno (1985a, p.26), o mito já era a representação de uma confiança inabalável na possibilidade de dominar o mundo: conhecendo a ordem do existente e observando a natureza e aquilo que nela se repete, o homem pôde dominá-la, submetendo-a a sua vontade e transformando-a de modo a favorecer-se dela. Conhecer a natureza implica no enfrentamento daquilo que outrora era desconhecido, daqueles fenômenos e seres pertencentes ao mundo insólito: os primeiros homens se esforçavam para entender a lógica dos fenômenos naturais, observando sua repetição e atribuindo a cada um deles algo que pudesse explicá-los. Nesse aspecto, a dominação não era regressiva, posto que nela havia a predisposição à experiência e ao contato direto com o objeto desconhecido. O mito se põe à tentativa de revelar aquilo que é o não-conhecido para poder depois de conhecê-lo, dominá-lo. A tentativa de dominação do homem primitivo sobre aquilo que é sobrenatural nasce do medo, da ameaça de sucumbir ao insólito, este representado pelo fenômeno natural inesperado. Porém, ao tentar

dominar a natureza e aquilo que nela não é conhecido, o homem se nega como natureza, esquece-se de que também é parte dela e, de imediato, tentando dominá-la, domina a si mesmo. Na idéia de dominação o homem perde a própria consciência como ser natural, - embora seja ele mais que isso - e entrega a seu encargo a sua própria dominação, repetindo-a na dominação que tenta exercer sobre a natureza. Assim, “toda tentativa de romper as imposições da natureza, rompendo a natureza, resulta numa submissão ainda mais profunda às imposições da natureza” (HORKHEIMER e ADORNO, 1985a, p. 27). A dominação dirigida à natureza se volta exatamente contra aquele que julga dominá-la. Ele torna-se nulo na medida em que se supõe determinante sobre ela.

O desejo presente já no homem primitivo de tentar exercer domínio sobre a natureza nasce do medo daquilo que não se conhece e que, portanto, torna-se uma ameaça à preservação da própria vida e da própria segurança. O trajeto da civilização se constitui marcado pelo medo do homem sucumbir ao desconhecido. O mito antes já tentava explicar a ordem existente para que, conhecendo-a, pudesse dominá-la; sua tentativa era a de eliminar o temor em relação ao que era externo; a natureza era uma ameaça na medida em que não podia ser compreendida senão por meio da magia e do animismo. Para Horkheimer e Adorno, (1985a, p.40) a superstição animista, como uma tentativa de esclarecimento frente ao não-compreendido, guarda algo de progressivo em relação às formas atuais de explicação racional: se o animismo em sua disposição ao esclarecimento atribuía algo humano ao inanimado, a sociedade marcada pelo aparato tecnológico expropria os homens de suas almas, tornando-os coisas; assim, o esclarecimento atual mata o que é provido de existência própria, tornando-o tão medíocre que é preferível tê-lo por extinto: essa foi e é sua fonte de angústia. Diante do não-conhecido o homem submete aquilo que o ameaça à sua força na tentativa de extinguir o medo que sente frente ao insólito. Somente o homem presumirá possuir liberdade quando tudo o que o ameaça for dominado e, portanto, não mais desconhecido; sua fonte de angústia – o medo do desconhecido – deve ser extinta: “nada mais pode ficar de fora, porque a simples idéia do ‘fora’ é a verdadeira fonte da angústia” (HORKHEIMER e ADORNO, 1985a, p.29). A angústia denuncia o quanto de morte há na vida dos sujeitos, marcados pela violência, pela negação do prazer, pelas constantes renúncias a que os homens devem se render; se antes a fonte de angústia residia no temor do homem tornar-se uma vítima da natureza diante de seus predadores, no medo das feras, das tempestades e outros fenômenos, hoje a angústia tem seus determinantes na sociedade: a morte cotidiana açoita os sujeitos na exigência constante de sacrifícios e renúncias que vão contra a ordem de seus

interesses. A angústia de hoje reproduz no contemporâneo uma angústia anterior que provinha do temor do homem ser aniquilado fisicamente, ter seu corpo destruído pela força de animais ferozes ou elementos da natureza ainda não controlados por ele; a determinação social da angústia dos homens hoje se expressa no terror frente à idéia da expulsão social, da não-participação no mundo do trabalho, da não-integração ao aparato que faz da sociedade o que ela é. O medo da aniquilação física já não é tão temido quanto outrora, mas se desdobra no temor do afastamento social - no desemprego, na competição, no desabrigo, no desamparo, na nudez e na fome - igualmente constituído por meio da constante ameaça de destruição. A angústia e o medo denunciando a constante morte dos sujeitos em meio às intensas promessas sociais de uma vida plena sinalizam dialeticamente a tensão em que vivem os homens: uma vida patética e falsa consome o já escasso potencial de uma vida plena que ainda julgam poder adquirir; a angústia é o sintoma da não-realização desta plenitude, é o grito dos indivíduos que se deparam com a mediocridade de uma vida obsoleta e, ao mesmo tempo, com sua impotência diante das possibilidades de transformação; a angústia é a recusa a essa mediocridade e a tentativa de superação da mortificação constante a que estão sujeitos.

Porém, ainda que da ameaça constante surja a angústia como sintoma da morte que se processa em vida, e quem sabe como último suspiro do desejo de manutenção da possibilidade de outra existência, não mais o prazer e a vida plena permanecem como finalidade da existência, mas a constante luta entre a realização do prazer e sua supressão no domínio da necessidade. A busca pela realização do prazer transfere-se para o esforço diuturno de satisfação das carências sob o jugo da necessidade; o prazer individual se torna um prazer social e, segundo Freud², um prazer alienado. O prazer, diferente da necessidade de satisfação das carências, conta com um componente instintivo que cria “barreiras” para sua realização imediata; intensifica-se assim a satisfação e prolonga-se sua duração. A satisfação e o prazer não devem ser plenos e irrestritos. Freud³ já apontava a necessidade das barreiras que imobilizam a fruição e o prazer imediato, mas que por outro lado, intensificam a satisfação, não a fazendo esgotar-se no breve momento da realização súbita. O prazer real não se sustenta no desejo incutido ou no gozo como natureza recalcada, imposto como lema social, mas se reconhece no desejo livre da miséria em que a vida tem sido circunscrita. Em uma vida desqualificada sentir prazer é um lema social incutido desde os primórdios burgueses como tarefa e destino dos homens para que se desfrute

² FREUD, apud MARCUSE, 1981, p.34.

³ FREUD, apud MARCUSE, 1981, p.35.

irremediavelmente dos ‘prazeres’ que a pseudoliberalidade social oferece: sentir prazer é uma ordem – não arbitrária – da lógica social e, como ordem, é totalitária; pauta-se na dominação do sujeito angustiado e, portanto, volta-se a uma satisfação não-livre ou mais explicitamente, à própria adaptação. O indivíduo contemporâneo é constrangido à obrigatoriedade da busca do prazer; este, porém, já não é mais possível de ser realizado senão quando circunscrito à esfera do consumo tanto mais conspícuo quanto a liberdade burguesa o permitir; o consumir antecipa a “liberdade” perdida e leva o indivíduo a ter contato com a abundância mercadológica em contradição à escassez de uma vida plena de satisfação. O consumo desenfreado, quase que compulsivo, é o desespero da repetição que, na tentativa de ter para si o simulacro do objeto de prazer autêntico – a mercadoria acessível nas prateleiras – tenta convencer o sujeito de que a compulsão consumista é uma resistência à perda constante refletida em todas as dimensões da vida. A repetição do consumo é o desespero do sujeito.

A determinação social, no entanto, não apenas administra a busca pelo prazer transformando-o em compulsão ao consumo, como também faz com que a energia e o empenho dos sujeitos se voltem em grande medida para a satisfação de suas carências; essas pedem uma realização no sentido mais imediato e, portanto, negam o prazer posto que é algo duradouro e tanto mais pleno; não sendo prazer, a satisfação das carências imediatas – sejam elas a fome, o frio, o desabrigo, a dor – torna-se apenas um alívio. O alívio tem se tornado uma fonte de prazer na medida em que livra os sujeitos de algum incômodo prévio; supõe a existência de um estado de sofrimento anterior, dependendo dele para se realizar. O prazer do alívio é medido em função do grau de sofrimento a que ele propõe colocar fim ou atenuar. Tem seu potencial de libertar o homem do sofrimento, atenuá-lo, ou ainda negar a fonte de desprazer, mas não vai além do imediato e não pode desse modo provocar a satisfação. A tarefa de buscar o prazer em uma vida plena foi reduzida à tarefa de evitar o sofrimento ou ainda de buscar o alívio dos infortúnios que se apresentam. Já em Freud (1997, p.25), a idéia de que “sob a pressão de todas essas possibilidades de sofrimento, os homens se tenham acostumado a moderar suas reivindicações de felicidade” aponta para o desgaste dos indivíduos frente à miséria de possibilidade de uma vida feliz. Buscar o alívio no lugar da alegria já tem em si algo de desesperador e angustiante.

A imposição de negar o desprazer passa a ter mais significado que a de buscar fontes de prazer; é mais necessária na medida em que evitar o sofrimento muitas vezes é o sinônimo de evitar a eliminação sumária do próprio sujeito; como recompensa, o sentimento de contentamento ténue por conseguir preservar-se apesar da ameaça de uma vida destrutiva. Em

princípio, a defesa contra o sofrimento que tem sua fonte naquilo que é social se dá pela dominação interna dos desejos e necessidades; a dominação encontra sua justificativa no sacrifício do controle interno das paixões e na renúncia aos desejos que pretendem realizar a autoconservação. Para não serem aniquilados subitamente, os sujeitos se sacrificam e morrem cotidianamente, quer no isolamento e na quietude, quer no processo de tornar obsoletos seus motivos internos. A morte lenta dos indivíduos, dada na renúncia, é preferível à morte súbita porque preserva o tempo e, com ele, a possibilidade de reverter a mediocridade da vida social em plenitude. O medo da aniquilação física, que antes se apresentava nas lutas entre o homem e seu predador, ainda está presente em relação à aniquilação social; o temor do não pertencimento é também uma fonte social da angústia e em nome de preservar-se dela o homem angustia-se na dominação de seus impulsos íntimos: negando a si mesmo para conservar-se, o homem aniquila-se pensando fugir da aniquilação e morre tentando sustentar a própria vida. Esse domínio do homem sobre si mesmo, embora sirva à sua autoconservação é também a sua destruição íntima; o indivíduo, que deveria ser em primeira instância conservado, é oprimido a tal ponto de dissolver-se como tal; na tentativa de preservar-se, domina-se e destrói-se intimamente quando subordina a vida inteira às exigências de sua preservação.

Mas, mesmo que absolutamente pautada no sofrimento do sacrifício e na renúncia que é sua base, a autoconservação ainda detém um resquício do impulso individual de preservar a vida, manter-se minimamente sóbrio frente a ela, resistir de algum modo à negação explícita da existência. Nesse sentido, a autoconservação não é só necessária, mas é progressiva na medida em que seu fim último seja preservar o que é humano. Não se trata, porém, de escolher entre a vida ou a morte. A autoconservação tem há muito tido que escolher entre a não-vida e a morte, já que a existência, para se manter, deve negar o prazer que os limites da autoconservação amaldiçoa. No nosso tempo, a autoconservação absorve todos os esforços humanos possíveis, e toda a energia que poderia ser empregada na busca da felicidade ou de condições melhores de autonomia é despendida no esforço de preservar a si mesmo: tem sido restrita, portanto, a uma única e repetitiva atividade de proteger o indivíduo contra sua própria extinção; no mundo do trabalho, por exemplo, a exaustão dos trabalhadores na luta diária e ininterrupta pela sobrevivência é a contradição da autoconservação; do mesmo modo que preserva, encobre aquilo que é humano ao consumir absolutamente todas as energias psíquicas e físicas que poderiam ser empregadas na luta por uma vida mais feliz e por espaços de autonomia de algum modo ainda possíveis. Nesse sentido, a autoconservação não se dispõe à libertação do homem. Contudo, a

autoconservação como prática favorável ao indivíduo tornou-se obsoleta com o Cristianismo, fazendo com que a fé cristã seja regressiva em relação ao judaísmo. Na figura de Cristo, Deus humaniza-se e, como o “espírito que se tornou carne, é o feiticeiro divinizado” (HORKHEIMER E ADORNO, 1985b, p.166), que no exemplo de seu abatimento e morte, faz do sacrifício supremo a melhor garantia de salvação; destrói, portanto, o desejo de autoconservação entregando-se como exemplo ao suplício físico e moral, tomando para si a crueldade de uma morte martirizante e prolongada: “Ordena-se a superação da autoconservação pela imitação de Cristo” (HORKHEIMER e ADORNO, 1985b, p.166). A religião cristã promove a internalização da coerção, seja ela física ou moral. Busca-se o sacrifício até a morte, sendo ela então preferível à não-vida. A morte é a negação da não-vida, negação da repressão que recai sobre o homem imputando-lhe sacrifícios, tanto mais quando esses trazem a idéia de uma morte heróica que parece encobrir o fracasso de toda uma vida sem sentido. A disposição à morte é também uma debilidade que revela a incapacidade de assimilá-la fora do tempo desejado; enfrentá-la, portanto, seria ter o domínio sobre ela: “la desesperación declara propiedad a la misma muerte” (ADORNO, 1975, p.369). Mas, em nossa sociedade não é possível sequer falar abertamente da morte; ela é definitivamente um assunto evitado porque não é suportável, já que anuncia a extinção de uma vida que, tendo começado, jamais se realizou. Tentar enfrentá-la em um sacrifício heróico é, de algum modo, tentar dominá-la; entregar-se a ela sem resistência revela o poder de uma força inevitável – a força incontrollável do tempo que se extingue violenta ou repentinamente – frente ao cansaço insuportável de uma velhice indesejada após longos anos de uma juventude enfastiada do limite absurdo daquilo que se pôde – ou do que não se pôde – viver: “su trabajosa existencia ya no era en absoluto vida, a la cual le han robado hasta la fuerza de resistir a la muerte” (ADORNO, 1975, p.369).

A morte já não é mais algo extrínseco aos sujeitos; ela foi internalizada por eles, quer nos inevitáveis contatos com as enfermidades, quer nas renúncias inegáveis da vida social. Junto a isso, porém, a incapacidade de aceitarem a morte medra nos campos de ação com vistas ao prolongamento de uma vida possível apenas como esperança. O medo da morte está intimamente ligado a uma existência de não-realização e insatisfação: o que se deseja, realmente, não é a terminação da vida, mas a terminação da dor⁴ e do desprazer constante, da renúncia permanente. Os sujeitos pedem a continuação da vida porque ela ainda não se realizou por completo e, via de regra, foi mais sofrimento que prazer. A morte não vem livrá-los, mas de outro modo, impedi-los

⁴ Cf. MARCUSE, 1981, p.202.

de prosseguir na esperança de negar suas existências como não-vida; ela é tão menos esperada e desejada quanto mais a vida tem sido perdida. O medo da morte não é o medo do fim da vida, mas da extinção do tempo de vivê-la de modo pleno. O tempo é uma ameaça à possibilidade da plenitude e a aproximação de morte é a extinção paulatina dessa possibilidade. Só o tempo traz a chance de aperfeiçoar uma vida ainda não completa, de poder concluir aquilo que já foi começado, mas não se realizou por inteiro. Na juventude, quando o tempo de algum modo parece estar mais longe de seu término, os desejos são formulados com mais esperança que na idade madura porque o tempo provável à frente permite que haja projetos a serem concluídos; os projetos são as possibilidades tangíveis de desejos que, improváveis na objetividade de quando são formulados, devem ser concluídos no futuro e que, para tanto, pedem tempo. Nas belíssimas palavras de Benjamin (1994, p.129):

Na vida, quanto mais cedo alguém formular um desejo, tanto maior será a possibilidade de que se cumpra. Quando se projeta um desejo distante no tempo, tanto mais se pode esperar por sua realização. Contudo, o que nos leva longe no tempo é a experiência que o preenche e o estrutura⁵. Por isso, o desejo realizado é o coroamento da experiência. Na simbólica dos povos, a distância no espaço pode assumir o papel da distância no tempo; esta a razão porque a estrela cadente, precipitando-se na infinita distância do espaço, se transformou no símbolo do desejo realizado (BENJAMIN, 1994, p.129).

O prazer quer transcender à condição temporal que é seu controle e por isso, pede a eternidade; mas uma vida plena e na qual ainda seja possível a experiência que estrutura o desejo, alcança a satisfação e, portanto, não teme a morte como sua interrupção por que já se realizou completamente. Na civilização repressiva, porém, a morte também reprime. Os sujeitos devem consenti-la como mais um sacrifício que leva a termo não apenas a dor – o que seria um alívio para sua angústia e melancolia –, mas qualquer possibilidade de superação da não-vida. O pânico frente à ameaça da morte só pode ser minorado quando reprimido. Como exemplo, os enfermos que, em uma sala de quimioterapia submetem-se às dores físicas de todas as ordens e voluntariamente comparecem de forma impreterível ao tratamento, buscam o prolongamento de seu tempo de não-vida para que esta seja superada, querem, antes de tudo, mais tempo para realizar aquilo que a enfermidade – não apenas do seu corpo em definhamento, mas de sua não-vida em desenvolvimento – lhes impediu de modo ostensivo. Por que se submetem ao doloroso tratamento e às conseqüências físicas de sua aplicação? Tendo vivido uma vida plena de

⁵ Pensemos na estrutura da sociedade e nas condições objetivas que dela se originam. Não é possível pensar mais em experiência, mas em uma ilusão daquilo que pôde ser vivido dentro dos limites que a vida social impõe. Não havendo mais espaço para a experiência, aquilo que Benjamin chama de vivência tomou o lugar dela; no lugar do objeto, o fetiche e o desespero de uma vida falsa e da melancolia que não cessa cerceando os sujeitos desprovidos de qualquer possibilidade de desejarem para si uma felicidade não circunscrita às esferas do consumo e da competição.

satisfação, a morte não lhes seria uma ameaça e o prolongamento de seus sofrimentos na luta pela sobrevivência à enfermidade seria dispensável. Para Marcuse (1981, p.203), a morte daqueles que morrem em agonia e dor é a morte desnecessária, já que a vida poderia ter sido de outra maneira. O mesmo pode ser dito em relação aos pseudo-sãos, que, embora menos ostensivamente, morrem em uma vida de saúde. A agonia destes é menos explícita, mas, apesar de invisível, condena-os não menos à dor. A enfermidade dos sadios vem da necessidade de comportamentos que “somente podem ser efetuados ao preço da mais profunda mutilação, de uma interiorização da castração” (ADORNO, 1993, p.50).

Mas, decerto a morte não é a mesma para aqueles que possuem enfermidades incuráveis e para aqueles que, organicamente são, dispõem-se à custódia dela. Aos primeiros, a extinção da vida é uma questão de prazo, diferentemente daqueles para os quais ainda é possível planejar ou ainda buscar na estrela cadente a se precipitar, a esperança de suas realizações; extinguir-se-á, com a vida, a esperança da cura que talvez os alimente agora; mas se extinguirá também o sofrimento físico e moral que a enfermidade, anunciando a morte bruta e indesejada, lhes impõe. O prazo curto para realizar o que até então não fora possível é o real desespero trazido pela enfermidade. Há, nestes sujeitos, a busca cega pela imediatez, já que seus prazos não lhes permitem planejar uma vida que vá concretamente para mais longe que o agora. A morte, para eles, não é uma questão de escolha; não há, para eles, qualquer possibilidade de negá-la, já que não se circunscreve somente à sensação do sufocamento social, mas também aos sintomas do corpo vivo padecendo de seu próprio fim. Por não possuírem qualquer escolha, a vida que se lhes apresenta é a vida possível, que em um prazo curto, tenta ser o que não houvera sido até então; o desespero da enfermidade pode trazer, contraditoriamente, a esperança de um agora feliz, da busca por uma plenitude não postergada para o futuro, da negação do adiamento de sua realização. De outro modo, para os são, a morte não é uma questão de prazo, mas de estado; deste estado, é possível tomarem consciência para que seja revertido nos escassos, porém importantíssimos espaços de resistência; no lugar disso, comumente racionalizam grande parte de suas condutas e adiam a realização de seus desejos para um amanhã que é improvável, visto que no hoje é impossível.

A saúde em nossa época tem se tornado uma “saúde para a morte”.⁶ A ingestão de calorias agora é o novo nome do momento da alimentação: não mais o apetite ou a fome, tampouco a sede compele os sujeitos a se satisfazerem. Para os que têm algum acesso à abundância, o

⁶ Cf. ADORNO, 1993.

alimento não se presta mais ao prazer do apetite, mas deve submeter-se ao cálculo calórico necessário à manutenção de um corpo magro, mesmo que doente e fraco. O lema do não comer, não beber, não fumar, prevalece frente à vontade quase que incontrolável de comer, beber, fumar. A vontade de fazer obriga o não-fazer ao prolongamento de uma vida desqualificada, tanto mais sem prazer quanto a saúde para a morte pede. As academias superlotam-se na perfeição de corpos que forjam uma alegria alvoroçada sobre a égide de uma fragilidade interior composta socialmente. Não se trata de excluir o corpo como fonte de bem-estar permanente, mas sim de criticar o excesso de privações – comer pouco, beber pouco, exercitar-se muito – como compulsão que repete o ato de conservar uma vida já sem sentido ao preço de novos sacrifícios além dos já existentes. Dentro dos corpos fortes e musculosos, espíritos arquejados pelo desgaste de uma não-vida infeliz. A saúde para a morte é o simulacro de uma vida plena que, por ser falsa, reduz o prazer a uma felicidade forçada que disfarça em um corpo perfeito, um espírito em destruição. A imposição de preservar a vida por mais tempo, tanto quanto seja possível, faz da busca compulsiva pela saúde um fim em si mesmo. De que adiantaria mais vida se seu prolongamento corresponde ao prolongamento do desprazer? Apenas a busca do prolongamento do tempo como possibilidade da esperança de realização da plenitude que ainda não foi possível poderia justificar o querer de mais vida. Nesse conflito o homem oscila entre o desejo de desfrutar da satisfação de seus desejos e sua própria conservação: nem uma morte plena, nem uma vida plena, mas uma sobrevida que, no limite, oscila entre ambas. Assim como Ulisses, que nem se entrega à sedução das sereias jogando-se ao mar, nem se priva de ouvir o seu canto sedutor. A satisfação de ouvi-lo é aparente, já que atado ao mastro do navio, salva-se a si mesmo. Os demais sob o seu comando concentram-se em remar para adiante sem olhar para os lados, extenuando seus músculos, indiferentes ao canto; seus ouvidos tapados com cera os impedem de conhecer sua beleza sonora. Em Ulisses, a alegoria da divisão do trabalho se mostra também como fonte de desprazer para ambas as partes, impossibilidade de satisfação tanto do servo como do senhor; aqueles que remam sem cessar obedecem cegamente ao trabalho com exaustão e, ocupados com ele em sua surdez, jamais deixam de olhar para frente: “só sabem do perigo da canção, não de sua beleza” (HORKHEIMER E ADORNO, 1985a, p.45); sequer identificam onde se encontram as fontes de prazer, o trabalho os absorve a esse ponto. Mas, mesmo Ulisses, que ouve o canto, não pode desfrutá-lo plenamente e debate-se amarrado para não sucumbir a ele. Precipitar-se no mar, cedendo aos encantos do prazer das sereias é a sua destruição definitiva, e por isso necessita das amarras do mastro para se conter. Ele ouve o canto. Isso já é

algo a mais a ser desfrutado do que para aqueles que trabalham em seu lugar; mas ainda assim, desfruta de um prazer limitado pelas possibilidades de sua conservação: não conhece o prazer intenso da melodia, não pode entregar-se a ela se quiser se preservar, não está livre para satisfazer seu desejo quase incontido nem mesmo em sua condição privilegiada de senhor. Nisso talvez esteja a falsa compensação em querer se manter vivo, tal como o embriagado que exerce:

Entre a autoconservação e a autodestruição, uma tentativa do eu sobreviver a si mesmo. O medo de perder o eu e o de suprimir com o eu o limite entre si mesmo e a outra vida, o temor da morte e da destruição, está irmanado a uma promessa de felicidade, que ameaçava a cada instante a civilização (HORKHEIMER E ADORNO, 1985a, p.44).

Na compulsão de em todo o momento sentir-se pertencente ao todo pela pretensa saúde, também aqueles que se abandonam ao sol, segundo Adorno (1995, p.74), submetem-se a um estado de letargia desagradável às sensações corpóreas, por amor ao bronzado; permanecer sob o sol com a finalidade de corresponder à cor da pele obrigatória após as férias de verão é manter-se de alguma maneira à mercê das exigências sociais que ditam aos homens o que fazer e como agir até mesmo no momento de seu tempo livre. Embora não prazeroso, o abandonar-se ao sol é o preço de um atrativo erótico que torna o corpo mais integrado ao socialmente esperado, embora o fira e submeta o indivíduo às situações de desagrado. Sacrificando-se sob o sol, os sujeitos pensam recriar a possibilidade de serem livres ao escolher entre uma pele pálida ou bronzada. As aparências ditam as regras de como o homem deve cuidar de si mesmo, mesmo que esse cuidado seja o desprezo de suas vontades e a manipulação dos desejos. Àquilo que ainda era de algum modo possível como liberdade – o trato individual do corpo – o homem renuncia e como compensação entrega-se: “O corpo ereto é então enfaixado, apertado, espremido, contido, enrijecido por aparelhos como o tutor, a cruz de ferro e o espartilho. A imobilidade do corpo torna-se sinal de nobreza, equilíbrio moral e domínio das paixões” (RAMOS, 2002, p.116). Sob o homem integrado, um homem mutilado.

A luta contra a enfermidade aparente – a palidez, por exemplo – combina com uma sociedade que não admite a fragilidade daqueles que choram escondidos frente ao abandono em que se acham. A deficiência na capacidade de amar denuncia a frieza da não-vida social. Por que temer a morte, se Auschwitz mostrou que há algo bem pior do que ela? O empilhamento de cadáveres mapeou o fascismo de fachada anti-semita, assim como os judeus desnudos compelidos a andar em fila no dia de vistoria médica, sob a mira de armas de fogo que, apontadas para suas cabeças, compunham uma mísera parte do cenário de horror. Não apenas a maneira como o extermínio planejado encarregou-se de ocupar os fins para os quais deveriam servir o progresso técnico evidencia a frieza da civilização: também a morte asséptica e limpa

das câmaras de gás, o emprego das últimas descobertas tecnológicas para construção de trens de carga humana, destinada ao extermínio arbitrário, as deploráveis condições de sobrevivência dos campos de trabalho, a exposição ininterrupta à umidade, ao frio e à constante sensação de ser um alvo vivo prestes ao tombamento; a separação do convívio com os entes queridos, o massacre súbito das famílias, a fome e a nudez do holocausto. A perseguição e o horror dos campos de concentração definitivamente não foram exceções na história da civilização, mas a regra da não-vida, a explicitação de toda a violência contida no homem que vem sendo recalcada nos processos de dominação desde os primórdios da Antiguidade. Antes, preferir uma morte como resultado de uma vida plena que uma vida resultante da morte constante, representada pela humilhação, perseguição, recalcamento e violência: “Em los campos de concentración, la muerte há alcanzado um nuevo horror: desde Auschwitz, temer la muerte significa temer algo peor que la muerte” (ADORNO, 1975, p.371). A morte mais evidente – ou aquela que se refere à extinção do corpo físico – frente à não-vida pode significar simbolicamente a liberdade que tem sido negada de modo contundente pela norma social, na constante contenção e controle do prazer que desde os impulsos sexuais infantis sofrem a repressão do princípio de realidade. Os egressos dos campos de trabalho da II Guerra Mundial talvez pudessem dizê-lo com mais propriedade. O horror inominável da tortura e humilhação tornou-os mudos, no entanto. Na atualidade, outras vítimas de horrores semelhantes se calam frente ao inominável. A miséria não fora suprimida, mas permanece como antes, embora agora menos tangível e, portanto, menos criticada. A humanidade parece ter se calado frente ao holocausto e o fluxo do tempo fez com que o terror dele fosse esquecido. Mas, nas palavras de Marcuse (1981, p. 200), “esquecer é também perdoar o que não seria perdoado se a justiça e a liberdade prevalecerem”. Em sua capacidade de esquecer, a humanidade guarda em silêncio os registros do perecimento humano e, no lugar de lutar contra ele, subsiste à sua memória. Resignada, a civilização reproduz com seu perdão as forças que fizeram do passado um tempo de agonia e no esquecimento, ignora essa mesma agonia no tempo presente, dissimulada no falso contentamento do indivíduo frente a sua frágil integração.

Há algo pior que a morte e que deve ser temido mais que ela; é a não-vida, cuja base está no próprio medo. Nesse medo em que mora uma fonte de angústia do homem, o temido não é apenas aquilo que não se conhece, mas aquilo que, mesmo sendo conhecido, é uma ameaça. O homem, ao tentar dominar o insólito impondo a ele sua força, tenta igualmente superar o medo que o encoraja a novas formas de dominação, ainda que dirigidas a ele próprio. A repressão é

introjetada em seu psiquismo e, com o consentimento dele mesmo converte-se em racionalidade para suas condutas. Porém, o medo frente à ameaça – ainda que ela parta do reconhecível – é o medo da castração, o medo real que se apresenta como princípio da realidade em que o ego se constitui, o medo de perder aquilo que foi constituído ao preço de esforços sem medida, repressões insuportáveis, mutilações. Já na gênese da constituição egóica, a noção de realidade está ligada à figura hostil do pai, cujo poder inibe os impulsos libidinais do filho para com a mãe. Esse é, por assim dizer, o primeiro confronto entre o princípio do prazer e o princípio da realidade, dado, sobretudo, em bases em que o medo determina a dominação do primeiro para manutenção do segundo. A força hostil da figura do pai submete completamente os sujeitos à ameaça de castração. O ego se forma com base no princípio de realidade e, portanto, no medo primitivo de perder o objeto amado – a mãe – em função da ameaça da castração exercida pelo pai; como resultado, a melancolia daquele que se obriga a renunciar seu desejo frente à perda real ou emocional do objeto na impossibilidade de tê-lo para si como acessível; daí se origina a primeira e “cruel autodepreciação do ego, combinada com uma inexorável autocrítica e acerba censura” (FREUD, 1923, p.138). No limite, a origem da constituição egóica é dada pela mutilação do desejo primitivo em relação a um objeto que, segundo o princípio de realidade, é proibido. O primeiro objeto de amor de uma criança é representado por um dos pais:

E todos os seus instintos sexuais, com sua exigência de satisfação, unificam-se nesse objeto. A repressão que então se estabelece, compele-a a renunciar à maior parte desses objetivos sexuais infantis e deixa atrás de si uma profunda modificação em relação aos pais. A criança ainda permanece ligada a eles, mas por instintos que devem ser descritos como “inibidos em seu objetivo” (FREUD, 1923, p. 141).

À primeira repressão de seus desejos os sujeitos reagem impotentemente, e cedem ao medo, que vai acompanhá-los em todo o processo de desenvolvimento psíquico ao longo de sua vida. Porém, além do medo, a renúncia do desejo libidinal de possuir a mãe como objeto do seu prazer é seguida do fato de que o pai tendo proibido a relação incestuosa, mesmo que pela ameaça da castração, surge como salvador, já que ao condenar o desejo libidinal do filho, protege-o do aniquilamento que fosse gerado pelo incesto. O pai, como figura impeditiva da realização dos desejos instintivos do filho em relação à mãe, é tomado por ele como modelo de conduta: aquele que em princípio fora responsável pela infelicidade do filho e pela repressão de sua libido, é tomado como modelo de identificação, apesar de todo o sofrimento causado. A primeira experiência com o princípio de realidade é uma experiência libidinal – ou uma não-experiência – perpetuada ao longo da vida como repressão: um prazer reprimido que não chega a se realizar e vincula a gratificação instintiva – Eros – ao instinto de morte quando se depara com

a impossibilidade de sua realização. A experiência da impossibilidade de realização e de insatisfação fica preservada no inconsciente e, de certa maneira, continua a existir.

Na ânsia de poder viver o que não foi vivido, os homens fogem da morte, afastam-se dela porque querem a plenitude de uma vida que ainda não aconteceu; porém, poderiam morrer sem angústia se tivessem encontrado no lugar de uma não-vida alguma satisfação: “após uma vida bem cumprida, podem chamar a si a incumbência da morte no momento de sua própria escolha” (MARCUSE, 1981, p. 204). Mas, no esquecimento que chama para si a possibilidade da perpetuação do extermínio humano, na transparência higiênica que impõe a saúde em que reina a doença, na calma disfarçada em cuja base se encontra o desespero, no silêncio controlado em que se esconde o grito, conformam-se existências sem vida. No sacrifício imposto, os homens recuam diante da idéia da felicidade porque a restringem na necessária repetição da opressão de seus instintos e desejos para o convívio civilizado; contribuem para o progresso trocando as possibilidades da realização de sua felicidade por alguma garantia de segurança. Os regulamentos estabelecidos pelos próprios sujeitos e para eles mesmos não os conduzem à satisfação, mas à melancolia, que é uma morte processada durante a vida, de forma lenta e permanente, contínua e agonizante; esta, na sociedade da força, condena as expressões de fragilidade que são o grito mudo dos sujeitos que se empenham ainda em ser felizes. O desespero destes que choram por sua fraqueza denuncia a dor de uma adaptação forçada que nunca termina e que é sua destruição; no holocausto interior, a fragilidade se enterra por não suportar tamanha violência. Nas palavras de Kurnberg⁷, encontramos algo com que haveremos indiscutivelmente de concordar: a vida, de fato, não vive.

Referências

- ADORNO, T. W. Morir hoy. In:_____. *Dialéctica Negativa*. Madrid: Taurus Ediciones, 1975.
- ADORNO, T. W. A saúde para a morte. In:_____. *Mínima moralia*. 2. ed. São Paulo: Ática, 1993.
- ADORNO, T. W. Tempo livre. In:_____. *Palavras e sinais: modelos críticos* 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.
- ADORNO, T. W. Educação após Auschwitz. In:_____. *Educação e emancipação*. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

⁷ KURNBERG, apud ADORNO, 1993, p.13.

BENJAMIN, W. Sobre alguns temas em Baudelaire. In:_____. *Obras escolhidas III: Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

FREUD, S. Psicologia de grupo e análise do ego. In:_____. *Obras Psicológicas Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1923.

FREUD, S. *O mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. O conceito de esclarecimento. In:_____. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, (1985a).

HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. Elementos do anti-semitismo. In:_____. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, (1985b).

MARCUSE, H. Eros e Thanatos. In:_____. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. 8. ed. Petrópolis: Zahar, 1981.

MARCUSE, H. A tendência oculta na psicanálise. In:_____. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. 8. ed. Petrópolis: Zahar, 1981.

RAMOS, C. *A dominação do corpo no mundo administrado: do sacrifício das paixões à satisfação repressiva*. 2002. 204 f. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

Recebido para publicação: 27/06/2005

Aceito para publicação: 14/06/2006